

# Deidades em disputa: uma análise acerca das concepções cosmológicas presentes no Manuscrito de Huarochirí

## Deities in conflict: an analysis about the cosmological conceptions in the Huarochir Manuscript

**Fredson Pedro Martins**

Bacharel e licenciado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Atualmente cursa bacharelado em Direito pela Universidade de São Paulo (USP).

**Resumo:** O presente artigo objetiva analisar uma série de concepções cosmológicas desenvolvidas por meio dos contatos estabelecidos entre evangelizadores cristãos e membros das comunidades indígenas da região de Huarochirí na Época Colonial. Inicialmente examinamos a problemática de produção do Manuscrito de Huarochirí, fonte principal deste artigo, e traçamos um breve perfil biográfico do seu idealizador, o padre Francisco de Ávila. Em seguida, construímos uma reflexão sobre três aspectos do Manuscrito: as figuras femininas; as narrativas de criação e ordenamento do mundo; e os discursos sobre as práticas de conversão e presença demoníaca nas comunidades.

**Palavras chave:** Manuscrito de Huarochirí; Francisco de Ávila; Andes Coloniais.

**Abstract:** This article analyzes the cosmological conceptions established between Christian evangelizers and indigenous communities in the Huarochirí region, during the colonial period. Initially, we analyze the production of the Huarochirí Manuscript and trace a brief biographical profile of its creator, Father Francisco de Ávila. Then, we reflect on three aspects of the text: the female figures; the narratives of creation and organization of the world; and discourses about conversion practices and demonic presence in the Andes.

**Key words:** Huarochirí Manuscript; Francisco de Ávila; Colonial Andes.

## Introdução

O presente artigo objetiva analisar algumas das concepções cosmológicas desenvolvidas por meio dos contatos estabelecidos entre evangelizadores cristãos e membros das comunidades indígenas na região de Huarochirí ao longo do século XVI, tendo por principal fonte documental o Manuscrito de Huarochirí<sup>1</sup>.

Ao longo de toda nossa análise, fundamentando-nos em grande medida nas discussões propostas pela Escola Italiana da História das Religiões, compreendemos a religião (ou as cosmologias, como preferimos nomear) como um código cultural capaz de tornar possível o exame das complexas relações (reais e simbólicas) que foram estabelecidas na Época Colonial entre as distintas comunidades nativas e os agentes da Coroa Espanhola e da Igreja Católica, servindo como substrato para a constante ressignificação das relações culturais, gerando uma ortoprática evangelizadora tipicamente colonial<sup>2</sup>.

O Manuscrito de Huarochirí se apresenta como uma complexa compilação de memórias e narrativas míticas das experiências cosmológicas vivenciadas antes e durante o processo de invasão espanhola. O recolhimento destas informações foi idealizado inicialmente por Francisco de Ávila, cujo objetivo, aparentemente, seria compreender melhor os sistemas cosmológicos nativos, tendo como meta adquirir o maior número possível de informações sobre os grupos que estavam sendo evangelizados.

De acordo com os indícios encontrados até o momento, o recolhimento das informações foi realizado por clérigos e indígenas próximos às comunidades da região de Huarochirí, tendo como supervisor deste processo o padre Francisco de Ávila (SÁENZ, 1997:149). Este analisava as informações recolhidas para desenvolver suas práticas de combate contra as idolatrias e criar melhores mecanismos de catequese, além de tê-las utilizado na formulação de seu *“Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabolicos em que vivian antiguamen-*

1 Utilizaremos neste artigo a versão do Manuscrito traduzida por José Maria Arguedas, principalmente quando realizarmos citações diretamente da documentação, pois acreditamos que o texto de José Maria Arguedas é aquele que melhor expressa as nuances discursivas de interesse da discussão aqui abordada. Destarte, nas ocasiões necessárias, também utilizaremos os textos de Gerard Taylor (Ritos y tradiciones de Huarochirí, 2008) e de Frank Salomon e George L. Urioste (The Huarochirí Manuscript, 1991).

2 Para uma discussão mais ampliada sobre a questão, recomendamos a leitura dos textos de Nicola Gasbarro (Missões: a civilização cristã em ação) e Cristina Pompa (Para uma antropologia histórica das missões), presentes no livro de Paula Montero (*Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006). E para uma profunda discussão sobre a historicidade do próprio conceito de religião, verificar: BRELICH, Angelo. Prolegómenos a una historia de las religiones. In: PUECH, Henri-Charles (dir.). *Historia de las religiones*. Vol. I. Madrid: Siglo XXI, 1986.

*te los indios de las provincias de Huaracheri, Mama y Chaclla y hoy tambien viven engañados com gran perdicion de sus almas*”, escrito em 1608<sup>3</sup>.

Vale destacar que as populações andinas não tinham a prática de armazenar suas memórias e narrativas ancestrais por meio de elementos gráficos como o alfabeto, sendo as informações presentes no Manuscrito de Huarochirí uma sistematização elaborada por agentes eclesiásticos e indígenas a serviço da Coroa Espanhola. Nesta senda, é importante notar que os textos presentes no Manuscrito possuem uma forte marca oral. Outro ponto na estrutura narrativa do Manuscrito que foi apontado por Frank Salomon (1991:13), é de que para além de mostrarem características de oralidade, a seleção e organização do Manuscrito se apresentam imbuídas de uma lógica que difere da matriz de pensamento organizativa que existia nos grupos andinos anteriores à chegada dos espanhóis, sendo possível perceber, muitas vezes, traços de uma mentalidade europeia (essencialmente bíblica) em seu arranjo e disposição. Por exemplo, o Manuscrito se inicia com a descrição de narrativas de criação, que contrastam a condição de deidades e humanos, passando em seguida a histórias de heróis ancestrais e relatos que abarcam figuras comunitárias-tribais aos moldes do Antigo Testamento, estabelecendo inclusive uma relação entre locais sagrados e determinadas lideranças. Ademais, conforme destaca Salomon (1991:13), em diversos momentos do texto encontramos tópicos narrativos como sacerdócio, sacrifício, normativas rituais, respostas de oráculos e profecias de orientação comportamental.

O conjunto de narrativas recolhidos por Ávila e seu séquito se encontra dividido em 31 breves capítulos, que versam sobre variados assuntos. O que se percebe com a leitura do Manuscrito é que ele é dotado de uma dupla significância. Ao mesmo tempo em que apresenta aspectos da cosmologia dos Andes Centrais, uma vez que consiste em uma compilação de informes colhidos entre os grupos nativos, lança também apontamentos sobre os pecados e idolatrias em que estes povos viviam, refletindo, desse modo, elementos da cosmologia cristã e evidenciando o complexo processo de mestiçagem cosmológica ocorrido nos Andes.

## 2 Huarochirí: geografia e ocupação

A região do antigo povoado de Huarochirí está localizada na Cordilheira Marítima Cisandina da Costa Central e dá nome a uma das atuais províncias do Peru que se encontra dentro do Departamento de Lima. Relativamente próxima da

3 O “Tratado” se encontra na versão publicada pelo Instituto de Estudios Peruanos, traduzida por José Maria Arguedas, indo da página 198 até a 217. Vide: AVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598)*. 2ª ed. Lima: IEP, 2012. Trad. José Maria Arguedas.

antiga *Ciudad de los Reyes*, Huarochirí é cercada por vales e rios e faz fronteira atualmente com as províncias de Yauyos, Cañete, Canta, Yauli e Jauja.

No que se refere às condições geográficas da região, observa-se que a direção oeste do território de Lima é banhada pelo Oceano Pacífico, elemento que caracteriza o clima, a vegetação<sup>4</sup> e a produção econômica do território<sup>5</sup>. Vale destacar também que o departamento de Lima situa-se entre os vales dos rios Chillón, Rímac e Lurín, importantes centros hidrográficos para o desenvolvimento econômico e ecológico dos povos que habitavam aquele espaço, além de se configurarem como locais de culto de antigas *huacas* centro-andinas.

No que tange ao processo de ocupação do território e dos grupos étnicos que existiam na região de Huarochirí em tempos coloniais, se faz preciso retrocedermos a um período anterior às invasões perpetradas pelos europeus, com o intuito de compreendermos melhor o desenvolvimento deste processo de dominação territorial.

Em um período que antecedeu as conquistas incaicas sobre a vastidão das terras andinas, a zona que compreende o antigo povoado de Huarochirí foi dominada por grupos étnicos Yauyos da subcategoria *checa* e *concha*. Estes, por sua vez, estavam subdivididos em *ayllus*<sup>6</sup> que eram classificados de acordo com o sistema dual andino, em setores de *anan* (de baixo) e de *lurin* (de cima) (ROSTWOROWSKI, 2002: 24). Após uma série de batalhas, de desastres naturais e de invasões campesinas, os membros da etnia Yauyos expulsaram os grupos Huancas, Xauxas (também chamados de Jaujas) e Yungas que habitavam o território de Huarochirí, tomando para si a região e implantando um sistema agrícola e de trocas que abarcava boa parte da zona serrana que compreende atualmente o departamento de Lima, além de

4 Na época colonial percebia-se a presença de vegetações sazonais que se limitavam aos meses chuvosos e de um peculiar tipo vegetativo conhecido como *loma*, ocasionado pelas intensas neblinas e garoas originárias do mar. Para maiores informações sobre a *loma* e suas características econômicas coloniais, verificar: ROSTWOROWSKI, Maria. “Los pueblos de Lomas”. In: Pachacamac. Obras Completas II. Lima: IEP, 2002. p. 89-92.

5 Marcada pela pesca de diversos produtos marítimos, pela produção de artefatos específicos ligados a elementos oriundos do mar, pela agricultura de determinadas plantas e pelo câmbio/comércio de produtos com as regiões serranas e outros espaços da costa sul e norte. Sobre as práticas de comércio e troca entre os grupos andinos antes da chegada dos europeus, verificar: “¿Existieron el tributo y los mercados en los Andes antes de la invasión europea?” in: MURRA, John V. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP/PUCP, 2002. p. 237-247 e “El modelo económico costeño: la especialización laboral” e “El intercambio costeño” in: ROSTWOROWSKI, Maria. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: IEP, 2014. p. 283-286.

6 Grosso modo, podemos dizer que o *ayllu* representou uma forma de organização social, econômica e política de uma população que vivia dispersa e que detinha uma identidade grupal estabelecida em laços de parentescos, estabelecida em determinado território. Destarte, vale notar que as estruturas e significados do termo sofreram diversas mutações ao longo do tempo. Para uma análise complexa sobre o assunto, veja-se: PORTUGAL, Ana Raquel. *O ayllu andino nas crônicas quincentistas: um polígrafo na literatura brasileira do século XIX (1885-1897)*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

estabelecerem caminhos e estradas que os interligavam até as áreas costeiras (URTON, 2003: 63).

Adelaar e Muysken (2004:303-314) destacam que um dos principais fatores de unificação dos povos Yauyos decorreu do uso de uma língua comum, o *jaqaru*. De acordo com os estudos realizados por estes dois autores, o *jaqaru* deve ser compreendido como uma variação da família linguística aymara, consistindo em uma linguagem composta por poucas vogais (apenas seis), sendo este um dos elementos que a difere de outras microlínguas da região andina.

Estes apontamentos iniciais decorrem do fato de termos em conta que a percepção das características geográficas e linguísticas nos auxilia na compreensão do universo social, cultural, político e econômico dos grupos étnicos que habitavam a região de Huarochirí, além de nos fornecerem importantes subsídios no alargamento do entendimento das suas narrativas cosmológicas, uma vez que estas últimas estavam atreladas às condições e características espaciais da região, já que as deidades eram, em grande medida, fixadas de acordo com referenciais geográficos de maior destaque como rios, montes e vulcões (VENERO, 2015: 3).

### 3 Francisco de Ávila (1573 – 1647): vida e obra

Muita coisa sobre as origens de Francisco de Ávila permanece desconhecida. Segundo os estudos biográficos realizados até o presente, Ávila teria nascido no ano de 1573, na cidade de Cusco, havendo sido “*expuesto*”<sup>7</sup> diante da casa de Beatriz de Ávila e de Cristóbal Rodriguez que o criaram como seu filho e lhe deram o nome de Francisco de Ávila Cabrera (BERNAND; GRUZINSKI, 2006: 372). Historiadores como Pierre Duviols (2012: 218), ao construírem a biografia de Francisco de Ávila acreditam que este sabia a verdadeira origem biológica de seus pais, entretanto, a condição de “*expuesto*” era interessante para Ávila, uma vez que, se fosse classificado como mestiço, ele não poderia ter acesso à carreira eclesiástica, já que o arcebispo Toribio de Mongrovejo havia proibido a ordenação de indivíduos de origem “*duvidosa*”, percebidos como uma ameaça às diretrizes de evangelização apresentadas pela Igreja Católica na América.

Ávila realizou seus estudos iniciais no Colégio da Companhia de Jesus de Cusco, tendo como preceptor o padre Pedro Castillo. Aos 19 anos de idade, em 1592, mudou-se para Lima, objetivando continuar sua carreira nas áreas de artes liberais e teologia na *Universidad de San Marcos*. Após cinco anos na capital do vice-reino, importante centro intelectual da região e polo centralizador de diversas autoridades laicas e religiosas, Ávila recebeu o título de bacharel e, logo em seguida,

<sup>7</sup> Abandonado por seus pais biológicos e deixado para outra família criar.

foi ordenado presbítero (MARTINEZ, 1996: 11). No mesmo ano de sua ordenação, Ávila foi nomeado como encarregado da *doctrina* de *San Damián*, localizada na província de Huarochirí. A facilidade com o quéchuá ajudou o clérigo em sua aproximação com as comunidades nativas, tornando-o mais sensível às práticas sociais e compreensões cosmológicas dos grupos evangelizados, além de fazer com que seu trabalho pastoral estivesse mais próximo da realidade dos indígenas sob sua responsabilidade. Ademais, a região de Huarochirí era bastante valorizada no período, pois apresentava um amplo contingente de mão de obra indígena, era portadora de terras muito férteis e propícias para o cultivo agrícola de vários itens, e, além disso, era um destacado ponto da rota comercial entre as serras do centro andino e a região de Lima.

Como padre responsável pela *doctrina* de *San Damián*, os anos de 1608 e 1609 foram bastante conturbados para Ávila. O clérigo foi alvo de uma série de denúncias realizadas por lideranças indígenas, que o acusavam de haver abusado de sua autoridade enquanto eclesiástico para enriquecer ilicitamente. Estas denúncias são alvo de uma ampla discussão historiográfica<sup>8</sup> entre os pesquisadores do período, uma vez que não se sabe ao certo se elas foram motivadas por causa da perseguição contra as idolatrias feita por Ávila, em uma espécie de revanchismo por parte dos indígenas, ou se foram elas que produziram uma ação vingativa por parte do clérigo. O que sabemos, de fato, é que Ávila promoveu um verdadeiro combate contra as crenças e manifestações cosmológicas das comunidades andinas da região de Huarochirí nas duas primeiras dezenas dos anos de 1600, tendo sido fortemente apoiado pelo arcebispo de Lima do período, Dom Bartolomé Lobo Guerrero<sup>9</sup>, e pelo vice-rei, Juan de Medonza y Luna, III Marquês de Montesclaros.

Segundo o estudo de Juan Carlos Garcia Cabrera (2011: 160), Ávila formou uma equipe com outros eclesiásticos da região para juntar provas dos cultos e práticas idolátricas dos indígenas que estavam sob sua jurisdição, entregando-as ao padre visitador, Baltasar de Padilla, numa espécie de “pesquisa de campo” que visava sua defesa contra as acusações formuladas pelos indígenas. Apesar das perseguições contra os cultos andinos terem uma origem bastante remota, as ações desenvolvidas

8 Para um maior detalhamento da discussão, veja-se: GARCIA CABRERA, Juan Carlos. “El juicio contra Francisco de Ávila y el inicio de la extirpación de la idolatría en el Perú”. In: *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*. Ana de Zaballa Beascochea (Coord.). Madrid: Iberoamericana-Vervuet, 2011. p. 153-176.

9 O apoio dado por Lobo Guerrero a Francisco de Ávila não ocorreu unicamente pelo reconhecimento de sua importância na luta contra as “idolatrias” indígenas. Antes de chegar a Lima, Lobo Guerrero havia ocupado o cargo de fiscal da Inquisição no México em 1580 e a cátedra episcopal de Santa Fé de Bogotá. Nas terras de Santa Fé, Lobo Guerrero foi responsável por articular e desenvolver um sistema de combate aos costumes indígenas, compreendidos como incompatíveis com o cristianismo.

por Ávila e seus companheiros são de extrema importância quando analisamos os desdobramentos catequéticos coloniais na região andina, pois elas nos ajudam a problematizar o assentamento das bases políticas, jurídicas e ideológicas dos processos de extirpação de idolatria desenvolvidos ao longo do século XVII.

Em 1610, Ávila concorreu a uma das funções de cônego na Catedral de Lima. Entretanto, sua proposição foi recusada (acredita-se que por causa da sua condição de “*expuesto*”) e ele teve que se contentar como beneficiário da igreja de Huánuco, exercendo o cargo de juiz visitador de idolatrias da província de Huarochirí e do Valle del Mantaro (MARTINEZ, 1996: 13).

Depois de oito anos, Ávila conseguiu o cargo de mestre-escola na Catedral de Chuquisaca (Sucre), sede episcopal de Charcas. O arcebispo de Charcas era então Dom Hernando Arias de Ugarte, um antigo conhecido de Ávila e ex-ouvidor da Audiência de Lima, o que facilitou o estabelecimento de uma rede de importantes contatos para o clérigo. Posteriormente, com a transferência de Dom Ugarte como bispo de Lima em 1632, Francisco de Ávila foi também remanejado para a sede do Vice-reino do Peru, recebendo um cargo de cônego na Catedral de Lima.

Após escrever sua grande obra de cunho teológico, *Tratado de los Evangelios*, e estando já com uma idade avançada, 74 anos, Francisco de Ávila morreu em Lima, no dia 17 de setembro de 1647.

## 4 A cosmologia do manuscrito de Huarochirí

Em decorrência da amplitude de temáticas abordadas no Manuscrito e a dificuldade de conseguirmos adentrar em todos os aspectos do universo cosmológico das populações andinas da época colonial, escolhemos alguns tópicos que julgamos serem mais importantes para o objetivo deste artigo e buscamos realizar uma análise destes pontos principais. Cada um deles é nomeado com um subtema, que, como poderá ser notado a seguir, se encaixa dentro deste tema maior que seriam os contatos cosmológicos em Huarochirí.

### 4.1 Figuras femininas no Manuscrito de Huarochirí

Um dos primeiros pontos que chama a atenção daqueles que leem o Manuscrito de Huarochirí é a presença de mulheres em suas páginas, sobretudo nas formas como elas são representadas e nos papéis por elas executados. Conforme destaca Susane Oliveira (2010: 171-172), a mentalidade de Ávila e de seu grupo estava imbuída de um arsenal de interpretação valorativa oriunda, em sua maior parte, das concepções de mundo europeias, fazendo com que as entrelinhas do Manuscrito

estejam repletas de julgamentos de valor, que acabaram por influenciar diretamente nas temáticas que são descritas no texto e nas formas como elas são apresentadas. Por isso, ao analisarmos o papel de algumas das figuras femininas no Manuscrito, gostaríamos de construir uma análise que se faz em duplo sentido: ao mesmo tempo em que tentaremos entender as teias de sentido das cosmologias dos Andes Centrais, discorreremos sobre as concepções e valorações de sentido cristãs sobre o feminino que se apresentam ao longo do texto estudado<sup>10</sup>.

Na leitura do Manuscrito, percebemos que em alguns pontos as mulheres apresentam-se estabelecendo conexões e marcando limites entre vivos e mortos na civilização, ao mesmo tempo em que aparecem como líderes comunitárias e mantenedoras da vida e dos bens econômico-ecológicos de regiões específicas. Ao traçarmos um paralelo entre os capítulos 6 e 10 do Manuscrito, podemos perceber como o autocontrole e a independência da sexualidade feminina possuem um papel civilizatório nas narrativas de Huarochirí. Nos ditos capítulos, notamos que foi graças ao domínio sobre seu próprio corpo e por sua capacidade de negociação política, que as decisões de Chuquisuso provocam desdobramentos nas ações de Pariacaca e de seu filho. Assim sendo, os modos comportamentais e modelos decisórios de Chuquisuso são responsáveis por melhorar as condições de vida das comunidades das quais ela faz parte. Expliquemos essa situação por meio das narrativas presentes no Manuscrito.

Pariacaca é visto como uma das deidades centrais na cosmologia de Huarochirí. Após ter nascido de cinco diferentes ovos de falcão, transformou-se em humano e passou a andar pela terra, realizando diferentes façanhas. Em seguida, depois de haver destruído alguns povoados humanos por não o terem recebido da maneira adequada por causa de sua aparência física, Pariacaca passou a morar em uma montanha chamada Macacoto, localizada nas proximidades de Huarochirí, de onde saíam pequenos riachos desde uma grande lagoa na parte mais alta. Estando Pariacaca na sua montanha, avistou uma mulher muito bonita chamada Chuquisuso, que chorava ao regar os seus campos de milho, pois não havia água suficiente para fazer as plantações sobreviverem, uma vez que a terra estava demasiadamente seca. Passemos a ler os desdobramentos dessa história em seu original, objetivando não perder a riqueza da narrativa:

10 No que se refere ao desenvolvimento das estruturas políticas de gênero andinas no período que antecedeu ao processo de expansão e dominação do incaico, houve, nos Andes, a disseminação de sistemas de organização comunal baseados em paralelismos e complementaridades entre homens e mulheres, sem a exploração de um gênero pelo outro. Para uma maior discussão sobre o assunto, verificar: SILVERBLATT, Irene. *Moon, Sun, and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1987.



Un día [Chuquisuso] regaba, llorando, su campo de maíz; lloraba porque la poquí-sima agua no alcanzaba a mojar la tierra seca. Entonces, Pariacaca, bajó y con su manto tapó la bocatomá de la laguna pequeña. La mujer lloró más dolorosamente, viendo que la poquí-sima agua desaparecía. Así la encontró Pariacaca, y le preguntó: “Hermana: ¿por qué sufres?”. Y ella le contestó: “Mi campo de maíz muere de sed”. “No sufras – le dijo Pariacaca – Yo haré que venga mucha agua de la laguna que tienen ustedes en la altura; pero acepta dormir antes conmigo”. “Has venir el agua, primero. Cuando mi campo de maíz esté regado, dormiré contigo”, le contestó ella. “Está bien”, aceptó Pariacaca; e hizo que viniera mucha agua. La mujer, feliz, regó todos los campos, no sólo el suyo. Y cuando acabó de regar los sembrados, “Ahora, vamos a dormir”, le dijo Pariacaca. “Todavía no, pasado mañana”, le dijo ella. Y como Pariacaca la amaba mucho, le prometió de todo, porque deseaba dormir con ella. “Voy a convertir estos campos en tierra con riego, con agua que vendrá del río”, le dijo. “Has primeiro esa obra, después dormiré contigo”, dijo ella. “Está bien”, contestó Pariacaca y aceptó. (AVILA, 2012: 49)

A continuação da história de Chuquisuso mostra ainda ela incentivando Pariacaca a construir diversos aquedutos para a transmissão de água para os povoados vizinhos. Depois disso, Chuquisuso cumpre com sua parte no trato e dorme com Pariacaca em uma região montanhosa do vale que estava acima da sua comunidade. Após estarem juntos, Chuquisuso resolve não voltar ao seu povoado, transformando-se em pedra e permanecendo nas proximidades do aqueduto que foi construído por Pariacaca, objetivando garantir a sobrevivência da comunidade da qual fazia parte.

Ao analisar o mito de Chuquisuso é possível que a história desta *huaca*, quando percebida na ótica dos colonizadores, fosse vista apenas por uma perspectiva androcêntrica e patriarcal, entendendo a narrativa como mera “subordinação das mulheres aos desejos sexuais masculinos, para [uma interpretação do] domínio fálico e o feminino como categoria negativa (vazia) na sua diferença sexual” (OLIVEIRA, 2010: 180). Entretanto, seguindo as concepções de Susane Oliveira (2010), acreditamos que o texto acima nos mostra uma concepção diferente e que as narrativas cosmológicas dos Andes Centrais estabelecem um papel de destaque para figuras femininas, sendo as relações sexuais efetivadas entre deidades e humanos as responsáveis por gerar um processo de irrigação das terras, produzindo vida nos campos secos. Chuquisuso, uma mulher humana, percebendo os interesses sexuais da deidade, tem total controle e liberdade de escolha sobre seu corpo e sobre suas vontades, negociando assim benesses coletivas que estavam atreladas aos seus próprios interesses, ou seja, não entendemos o papel de Chuquisuso exclusivamente sob um prisma que liga sua sexualidade feminina com a noção de mantenedora de vida (noção essa fundamentada muitas vezes na ideia errônea que naturaliza os

aspectos biológicos do corpo feminino ligados à questão da maternidade), mas sim por suas aptidões políticas como negociadora entre o mundo humano e extra-humano. Ademais, nota-se, com o trecho acima, que as deidades de Huarochirí eram possuidoras de desejos e prazeres humanos, ou seja, boa parte das características das deidades andinas estavam fundamentadas em necessidades e vontades humanas.

Por seu turno, entendemos que a narrativa sobre a petrificação de Chuquisuso é apresentada como símbolo de garantias econômico-ecológicas, estabelecido nas ligações entre chuvas, lagoas, rios e mar, uma vez que a água é tida como fonte principal na geração de recursos, sejam eles animais ou vegetais. Por sua vez, o capítulo 3 do Manuscrito também faz alusão a um grande dilúvio que teria acontecido pelo fato de o mar querer descer desde os céus, dando nova vida aos campos e terras da região de Huarochirí. Ou seja, tomando como mote a narrativa sobre Chuquisuso e sobre o grande dilúvio, podemos notar que o ciclo da água é visto como ciclo mítico de organização e manutenção das comunidades (econômica e socialmente) na região andina.

Agora, passemos a analisar o capítulo 7, que aborda questões relacionadas aos aspectos ritualísticos de culto à Chuquisuso:

[...] los habitantes de este ayllu, limpian el acueducto conforme lo hacían en la antigüedad, en el mes de Mayo. En esa ocasión todos, toda la gente, iba hasta la piedra en que se convirtió Chuquisuso. Llevaban chicha, una clase de comida que se llama ticti y cuyes y llamas para adorar a esa *mujer demonio*. Concluida la ceremonia, se encerraban en un cerro de troncos de quishuar, y desde allí saludaban a Chuquisuso durante cinco días, sin moverse. Después de esta adoración limpiaban el acueducto. Concluida la limpieza de la acequia, la gente bajaba al pueblo cantando y bailando. Con mucho respecto y temor traían una mujer, y decían: “Esta es Chuquisuso” y se rendían ante ella como si fuera la misma a quien representaba. Algunos la adoraban con todo lo que podían. Y así, bebían y cantaban durante toda la noche y celebraban una fiesta muy grande. Desde entonces, aún cuando vivía el antiguo y poderoso don Sebastián, en el día de Corpus y en la Pascua grande: “Soy Chuquisuso”, diciendo una mujer servía chicha en una vasija de gran tamaño y, con un pote, también grande, servía a toda la gente, de un extremo a otro: “Es la chicha de nuestra madre”, decía. Ella misma, también, entregaba a cada persona una porción de maíz tostado que llevaba en un gran mate [grifos nosso] (AVILA, 2012: 53).

O extrato de texto acima nos chama atenção em diferentes pontos. Um primeiro tópico de destaque é a importância desta figura feminina no quadro das deidades locais. Chuquisuso transforma-se em responsável por garantir as condições econômico-ecológicas de sobrevivência do grupo do qual fizera parte, adquirindo, inclusive, um conjunto de práticas rituais voltadas inteiramente para si; ou seja, Chuquisuso ao transforma-se em *huaca* passa a ser um dos fundamentos das rela-

ções comunitárias, uma vez que a *huaca* protetora era um dos alicerces da organização social e das relações étnicas grupais (OLIVEIRA, 2010: 183). Além disso, nota-se, desse modo, que a narrativa que conta a história de Chuquisuso com Pariacaca (destacando sua capacidade de alto controle e negociação em torno do seu corpo e das suas vontades) serve como mensagem pedagógica para as mulheres da região de Huarochirí, uma vez que sinaliza que estas deveriam saber desenvolver capacidades políticas frente às vontades masculinas, conseguindo, dessa forma, um espaço de negociação e relevância social.

O segundo elemento que nos chama atenção são as chaves de leitura da cultura andina desenvolvidas pelos agentes da Coroa Espanhola que, juntamente com Ávila, fizeram a coleta das narrativas e escreveram o Manuscrito. Ao descreverem as circunstâncias ritualísticas que envolviam o culto a deidade de Chuquisuso, o relato presente no Manuscrito diz: “Llevaban chicha, una clase de comida que se llama ticti y cuyes y llamas para adorar a esa *mujer demonio* [grifo nosso]”. Logo, ao classificarem Chuquisuso como “*mujer demonio*”, os copiladores do Manuscrito deram voz a todo o instrumental cristão presente em suas mentalidades ao construírem as narrativas cosmológicas dos povos andinos, já que a demonização da figura feminina, muitas vezes construída em contraposição à virgindade e obediência apresentadas pela Virgem Maria, decorre desde os tempos medievais, tendo sido radicalizado pela obra *Malleus Maleficarum* (O Martelo das Feiticeiras) dos inquisidores Heinrich Kramer e Jakob Sprenger em 1484. Conforme destaca Susane Oliveira (2010: 184), as diretrizes dogmáticas, escatológicas e doutrinárias do catolicismo não permitiriam que um indivíduo humano pudesse assumir o papel de divindade (e muito menos que este fosse uma mulher como acontecia no culto à Chuquisuso), assim sendo, Chuquisuso abria perspectivas para as mulheres andinas além das fronteiras estabelecidas pelo cristianismo, “podendo, desse modo, abalar as relações de poder engendradas em uma concepção binária/hierárquica/androcêntrica de gênero que os espanhóis tentavam introduzir no Peru Colonial”.

Chama atenção também o cruzamento de diferentes festividades, católicas e indígenas, que aconteciam no mesmo período. De acordo com o trecho do Manuscrito transcrito acima, festas como o Corpus Christi e a Páscoa eram comemoradas juntamente com cultos destinados à Chuquisuso. E, ainda de acordo com o texto, este tipo de prática era adotado desde tempos mais antigos, já que eles aconteciam ainda “cuando vivía el antiguo y poderoso don Sebastián (antigo bispo peruano)”. Este tipo de afirmação mostra-nos que costumes e práticas de culto andinas não foram abandonados em um curto espaço de tempo, além de nos fazer pensar sobre como as comunidades souberam se aproveitar de momentos extremamente impor-

tantes no calendário católico (como o Corpus Christi e a Páscoa) para ressignificarem seus antigos cultos. Uma possível chave de leitura deste fenômeno (o cruzamento de festividades andinas e católicas) que podemos fazer, para além da ideia da manutenção dos cultos indígenas intocados, é a de que as comunidades da região de Huarochirí percebiam nas festividades católicas elementos que os ajudariam a garantir condições econômicas (chuvas, boas colheitas, procriação de animais, etc.) favoráveis, sem terem aberto mão das suas antigas ritualidades, como foi o caso do culto a Chuquisuso. Ou seja, podemos entender que na concepção dos povos andinos da região central, era possível adotar os costumes ritualísticos dos cristãos sem ter que abandonar suas antigas práticas cosmológicas, gerando uma verdadeira hibridização cultural dos aspectos cosmológicos em contato.

Além disso, nota-se que os povos andinos tinham uma proximidade física com suas deidades. Elas eram montanhas, rios, pedras, lagoas, múmias... objetos e espaços fáceis de se ver e manter contato. Por seu turno, o deus cristão, com sua onipotência e onipresença, apresentava-se distante e abstrato, um ser que tudo podia, mas que era invisível aos olhos indígenas. Surge então um questionamento para os evangelizadores: como tornar o deus cristão mais próximo das comunidades nativas? Conforme podemos notar no trecho acima descrito, os missionários jesuítas e outros agentes eclesiais souberam usar, sobretudo, a festa do Corpus Christi como instrumento de aproximação e presença das forças divinas. O Santíssimo Sacramento assumia, desse modo, a função de principal signo de adoração, além de tornar perceptível a presença de um deus que garantia a manutenção das chuvas, colheitas, fartura, procriação dos animais e fertilidade da terra. Por meio da eucaristia e da festividade do Corpus, tinha-se a manutenção das funções divinas (assegurar a vida econômica das comunidades) e uma ritualidade que substituíria (em alguma medida) as crenças e ações voltadas para as antigas *huacas*, *mallquis* e *conopas*.

Neste ponto, é importante também percebermos as diferenças existentes na construção ontológica dos indígenas andinos e dos católicos. Na realidade indígena, as *huacas* e os *mallquis* não são criaturas abstratas ou separadas da natureza por sua condição cosmológica, assim como os humanos não se apresentam necessariamente como superiores a todos os outros elementos da natureza (animais, lugares e plantas) por possuírem uma suposta condição que os torna mais próximos das deidades. O cristianismo, por seu turno, possui uma conceituação das realidades divinas de modo binário (Deus *versus* Diabo) e coloca os indivíduos humanos em uma condição de diferenciação das outras criaturas, uma vez que são eles (os humanos) portadores únicos da alma, um elemento espiritual que os diferencia do restante das coisas e que os encaminha para uma realidade imaterial *a posteriori* da vida (céu ou

inferno), tendo como base suas ações.

## 4.2 Narrativas de criação e ordenamento do mundo

Conforme dito anteriormente, o Manuscrito também é composto de narrativas que contam eventos ligados à criação e ao ordenamento do mundo. Estas mito-narrativas giram em torno de algumas figuras-chave, sendo elas: Huallallo Carhuincho, Cuniraya Viracocha, Pariacaca e Pachacamac.

No capítulo 1 do Manuscrito, Huallallo Carhuincho é visto como a mais antiga das deidades, tendo sido ele o responsável por estabelecer os primeiros cultos da região de Huarochirí. De acordo com a narrativa, havendo Huallallo Carhuincho derrotado seu pior inimigo, uma *huaca* chamada Yanamca Tutañamca, e estabelecido seu poder entre todas as criaturas, ele passou a garantir as condições econômico-ecológicas necessárias à sobrevivência das comunidades da região de Huarochirí, fazendo com que as sementes germinassem e crescessem em um período de cinco dias, em um tempo em que “las aves eran muy hermosas, el huritu y el caqui, todo amarillo, o cada cual rojo” (AVILA, 2012: 21). Além disso, Huallallo Carhuincho também ordenou que aos humanos tivessem apenas dois filhos, sendo que um deles, depois de um tempo, seria devorado por ele e o outro, escolhido pelos pais, sobreviveria para garantir a linhagem familiar.

Interessante notar que o sacrifício de um dos filhos é entendido como necessário para garantia da sobrevivência comunitária. Diferentemente daquilo que comumente vemos em outras sociedades, aquele que é entregue às deidades não é um estrangeiro ou alguém visto como pior que os outros. Pelo contrário, o sacrificado era alguém escolhido dentro do seio familiar, conforme orientações estabelecidas pelas próprias deidades.

A ideia de ofertar humanos a deidades também aparece no capítulo 22, no qual se narram alguns costumes estabelecidos após a expansão do Tahuantinsuyo. De acordo com as informações presentes neste capítulo, Pachacamac, uma das principais *huacas* andinas, ligada principalmente aos cultos estabelecidos nas regiões costeiras, se alimentava de um homem e uma mulher que eram enterrados vivos como sacrifício. Os humanos eram oferecidos juntamente com peças de ouro, prata e chicha, objetivando conseguir chuvas e boas colheitas (AVILA, 2012: 127).

A entrega de um dos filhos à Huallallo Carhuincho ou a imolação de homens e mulheres para Pachacamac nos faz acreditar que, dentro dos grupos que habitavam a região de Huarochirí, existia um predomínio da força dos laços sociais comunitários em detrimento das escolhas individuais. Entregar um filho ou outros membros da comunidade às deidades era garantir a sobrevivência de todos; era, grosso modo,

pensar no coletivo, tal como fez Chuquisuso, ao negociar com Pariacaca visando o bem comum. Ademais, conforme destaca Rostworowski (2002) ao analisar as ligações entre o mito de Pachacamac e Vichama, que narra o assassinato dos filhos do Sol (Vichama) com uma mulher humana por Pachacamac, ao não aceitar que outras deidades fossem cultuadas além de si, pode-se notar que os atos sacrificiais eram entendidos como mecanismos tributários que visavam garantir determinados bens futuros, ou seja, a entrega do corpo humano à natureza era entendida como garantia de transformação do organismo humano em objeto de fecundação para plantas e animais, sendo assim elemento de manutenção dos benefícios econômico-ecológicos. Na narrativa estudada por Rostworowski (2002), a figura de Pachacamac surge como uma deidade tenebrosa, responsável pelas profundezas do mundo e que não admite concorrentes, além de que o ato de enterrar as vítimas sacrificiais emerge como substrato fecundante das plantas comestíveis, cujas raízes brotam da terra alimentada pelo sangue, carnes e ossos das vítimas. Em suma, podemos entender que objetivando obter sua subsistência, o sacrifício e a morte permitiam que as comunidades locais gozassem de abundância alimentícia, sendo Pachacamac uma deidade que valorizava e desejava estas práticas ritualísticas.

Diferentemente da narrativa sobre Huallallo Carhuincho, que possui um enredo datado em tempos primordiais e mais antigos, visto como aquele que precede a existência de outras *huacas*, as histórias de Cuniraya Viracocha e de Pariacaca se entrecruzam, não sabendo ao certo qual destas deidades surgiu primeiro ou se elas existiram na mesma época. Entretanto, o capítulo 15 do Manuscrito afirma que Cuniraya seria o pai de Pariacaca, uma vez que teria sido ele o criador das coisas que existem no mundo (AVILA, 2012: 95). O que é importante notarmos aqui é que, como o Manuscrito foi composto por narrativas recolhidas de diversas pessoas, em alguns casos os dados apresentados se contradizem, apesar dessa característica não retirar a riqueza do texto.

De acordo com o capítulo 1 do Manuscrito, ao prestarem cultos a Cuniraya Viracocha, as comunidades de Huarochirí diziam a seguinte frase: “Cuniraya Viracocha, hacedor del hombre, hacedor del mundo, tú tienes cuanto es posible tener, tuyas son las chacras, tuyo es el hombre” (AVILA, 2012: 21), ou seja, Cuniraya Viracocha é visto como uma *huaca* responsável por marcar e estabelecer ligações entre humanidade e natureza, uma vez que é visto como criador do mundo, dos humanos e do meio ambiente.

Observemos agora o que nos diz o capítulo 15 do Manuscrito, que narra a construção do mundo por Cuniraya Viracocha:

Dicen que Cunirya Huiracocha fue muy antiguo. Antes que él existiera no había

nada en este mundo, dicen. E fue él, creen, quien hizo las montañas, los árboles, los ríos, los animales de todas las clases y las chacras para que el hombre pudiera vivir. Por esta razón dicen de Cuniraya: “Fue el padre de Pariacaca”. “Si no hubiera sido hijo de él, lo habría tratado como a un perro”, afirman todos. A los otros pueblos, haciendo una u otra cosa, los subyugó (AVILA, 2012: 95).

Segundo os estudos de Eduardo Vásquez Monge (2011:163), esta concepção de Cuniraya Viracocha como uma deidade criadora de tudo partindo de um “caos vazio” deve ser entendida como uma influência do cristianismo na construção das narrativas centro-andinas, uma vez que esta visão serviria para integrar as populações conquistadas a um esquema de teologia universal já conhecido, estabelecendo semelhanças entre os modelos cosmológicos que estavam em contato na época colonial. Ademais, as comunidades centro-andinas realizavam rituais de ofertório de folhas de coca, que eram lançadas ao solo, para Cuniraya Viracocha quando tinham que desenvolver trabalhos mais complexos, como fazer tecidos ou cuidar das plantações.

Seguindo a lógica já apresentada no capítulo 1, o capítulo 2 do Manuscrito mostrar a figura de Cuniraya Viracocha como sendo aquela que, com sua enorme sabedoria, ensina os humanos a construir canais de irrigação e andaimes de plantação, além de ser ele quem nomeia as criaturas do mundo, dando-lhes dádivas conforme seus serviços. A teia de relações estabelecida por Cuniraya Viracocha não se limita aos humanos e animais. Ele também interage com outras *huacas*, engravidando-as (como ocorre com a *huaca* Cavillaca) ou utilizando-as para realizar seus mais estranhos objetivos (como no caso da sua interação com as filhas de Pachacamac, que fazem povoar o mar com seus peixes depois das ações de Cuniraya) (AVILA, 2012: 23-29).

Assim sendo, entendemos que a concepção cosmológica andina se difere daquela visão de natureza e humanidade que foi construída pela sociedade ocidental ao longo dos séculos XV e XVI (que estabelece uma distinção clara entre natureza e cultura, e consagra aos humanos um papel de superioridade frente às outras criaturas e coisas presentes no mundo). Nas culturas andinas, deuses, humanos e natureza não são necessariamente separados em essência. Cuidar da terra era visto como uma garantia de ter bons frutos, que eram projetados e assegurados pelo favor das deidades. Daí a importância dos diversos rituais (*takis*, ofertórios, sacrifícios, etc.), entendidos como mecanismos de atualização e certificação da retribuição que seria realizada pelos deuses, em um sistema cosmológico que integrava todos os elementos presentes no mundo (pessoas, plantas, lugares e animais), ao invés de procurar construir separações, privilegiando uns em prejuízo dos outros. Ou seja, as lógicas

de sentido e o desenvolvimento da compreensão no que se refere às ideias, objetos e distintas criaturas, sejam elas materiais ou não, por parte das comunidades andinas baseava-se em um sistema de pensamento distinto daquele produzido pela razão ocidental. Acreditamos que de acordo com o pensamento nativo andino da época colonial, as criaturas humanas não eram detentoras de uma visão vantajosa ou superior sobre os objetos (reais ou ficcionais) que compunham o mundo, uma vez que aquilo que compreendemos por “natureza” e por “cultura” possuiria um estágio ontológico semelhante para os povos nativos andinos, fixando os indivíduos humanos em uma situação subjetiva frente aquilo que entendemos por realidade (seja ela concreta ou abstrata) (LATOURE, 1994: 96). Parece-nos que o pensamento nativo, em diversos momentos, entende a realidade como uma idealização que poderia ser alterada a partir das diversas relações que os sujeitos desenvolvem com as deidades, outras criaturas e até mesmo com os fenômenos do mundo material e cosmológico.

Um último aspecto do ordenamento social estabelecido pelas *huacas* e que gostaríamos de salientar, diz respeito à figura dos Sapa Inca.

Gostaríamos de tratar da mito-narrativa que aborda questões referentes às relações existentes entre Tupac Inca Yupanqui e a *huaca* Macahuisa, tida como filho de Pariacaca.

De acordo com este relato, que aparece no capítulo 23 do Manuscrito, depois de haver derrotado grande parte dos seus inimigos, Tupac Inca Yupanqui se retirou, feliz, para Cusco, objetivando descansar de suas incontáveis batalhas. Entretanto, depois de alguns anos, três povos realizaram um novo levante contra as forças do incaico<sup>11</sup>, sendo eles: Alancunas, Calancus e Chaquis. Mesmo depois de 12 anos de batalhas sangrentas entre as coligações rebeldes e as tropas do Sapa Inca, nenhum dos grupos havia logrado vitória sobre os adversários (AVILA, 2012: 131).

Incomodado com a situação, Tupac Inca Yupanqui resolveu fazer uma conferência com as *huacas* para as quais realizava enormes oferendas, pretendendo, dessa forma, conseguir o favor destas na sua cansativa batalha. Pariacaca, uma das mais importantes *huacas* dos Andes, não teve vontade de ir à reunião convocada pelo Sapa Inca e resolveu mandar seu filho, Macahuisa, em seu lugar (AVILA, 2012:131).

Estando todas as deidades na Praça Aucaypata, localizada em Cusco, Macahuisa resolveu sentar-se ao fundo para escutar o que Tupac Inca Yupanqui tinha

11 Diferentemente de alguns historiadores da América Colonial, que classificam o governo desenvolvido pelos incas na região andina como um império, optamos por adotar a categoria de incaico, seguindo as orientações de Maria Rostworowski Diez Canseco, para nos referir ao governo destas sociedades, dada as suas especificidades administrativas, governamentais, econômicas, cosmológicas e sociais. Acreditamos que seria um erro de nossa parte ler um sistema organizativo tão peculiar sob a ótica de conceitos e categorias já utilizados para pensar outras sociedades desenvolvidas no Ocidente. Para uma mais ampla discussão deste debate, veja-se: ROSTWOROWSKI DIEZ CANSECO, Maria. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: IEP, 2014. p. 15-16.



para lhes falar. Começou então o Sapa Inca seu discurso: “Padres mios, huacas, sacras personas: bien saben ustedes con cuanto amor y con todo el corazón les sirvo, ofrendándoles oro y plata. Ustedes saben eso. Siendo así ¿no podrían ayudarme, darme vuestro auxilio en esta guerra en que tantos de mis hombres pierdo?” (AVILA, 2012: 131-133).

Entretanto, nenhuma das *huacas* presentes se manifestou diante dos questionamentos de Tupac Inca Yupanqui, provocando assim um silêncio ensurdecedor na praça. Irritado com a situação, este voltou a esbravejar diante das *huacas* presentes:

[¿]Tú quieres que mueran de ese modo, odiándose en la guerra, los hombres que creaste, que tú mismo hiciste? Si no quieres auxiliarme en esta obra, ahora mismo haré quemar todo lo que a cada uno de ustedes les pertenece. ¿Por qué razón yo les ofrendo con oro y plata, les doy de beber y de comer, les sacrifico llamas, los mantengo tan bien arreglados, les sirvo como les sirvo? ¿No puedes auxiliarme ahora que sabes que estoy sufriendo, pues así lo escuchas de mi mismo? Si alguno de usted dice: “No”, arderán todos inmediatamente (AVILA, 2012: 133).

Diante das queixas apresentadas pelo Sapa Inca, o filho de Pariacaca, a *huaca* Macahuisa, resolveu então ajudá-lo. Assim sendo, os mais velozes homens do incaico levaram Macahuisa até a montanha onde se desenvolviam as batalhas. Chegando ao local, a *huaca* fez cair uma forte chuva – durante vários dias – sobre os inimigos de Tupac Inca Yupanqui, alagando os povoados e matando as tropas rivais afogadas ou eletrocutadas nos raios que fazia descer do céu. Findado o conflito, a alegria e felicidade voltaram ao coração de Tupac Inca Yupanqui. Como forma de agradecimento a Pariacaca e seus filhos, o Sapa Inca aumentou ainda mais as oferendas e o número de servos dedicados ao seu culto, além de realizar bailes e cantos como forma de homenagear e honrar as suas *huacas* protetoras (AVILA, 2012: 135).

A narrativa descrita acima nos faz pensar sobre a necessidade de diferenciar os mitos enquanto macro e micro políticos, uma vez que eles acabavam indo de acordo com interesses muito peculiares. Tendo esta observação em mente, fica-nos então uma questão: Para quem era interessante a criação e manutenção do mito acima?

Ora, acreditamos que os governantes e agentes do incaico souberam colocar *huacas* comunitárias para trabalhar de acordo com seus interesses. Apesar da cosmovisão incaica possuir duas deidades centrais (Pachamama e Inti) em seus cultos oficiais na região de Cusco, seus agentes não abriram mão de utilizar figuras como a *huaca* Macahuisa (uma *huaca* de caráter mais local) para preservar o poder incaico em outras regiões, como foi o caso de Huarochiri<sup>12</sup>. Ou seja, analisando a mito-

12 Não queremos dizer com isso que este tipo de situação retirava as marcas comunitárias do mito

-narrativa acima, vemos que estes relatos, muitas vezes, eram colocados a serviço dos interesses daqueles que detinham o poder (no caso aqui analisado, o incaico). Ademais, podemos entender também que dentro da lógica dos indígenas de Huarochirí, as *huacas* eram potências vivificantes que animavam e ordenavam elementos do universo humano, inclusive nos campos de batalha.

Assim sendo, tomando como mote estas narrativas de criação e ordenamento do mundo, o que podemos observar é que as *huacas* (na sua complexa existência e diversidade) eram vistas como um elemento central na compreensão do mundo real e do mundo abstrato para as comunidades centro-andinas, entendidas, muitas vezes, como elemento de coesão e unidade social. A existência e a relação entre humanos e *huacas* dava suporte para a construção de outras teias relacionais, fossem elas: comunitárias (entre curacas e camponeses); governamentais (entre incaico e comunidades específicas); parentais (entre casais, pais, filhos, irmãos) e existenciais (entre humanos, meio ambiente e extra-mundo).

#### 4.3. Demônios, *huacas*, cristianismo e conversão

Os capítulos 20 e 21 do Manuscrito nos ajudam, ainda mais, a pensar uma questão que tem sido o centro das análises realizadas neste artigo, sendo ela: Quanto da religião católica penetrou no universo andino colonial e vice-versa?

Os dois capítulos acima referidos, são marcados por uma forte tensão entre a cosmologia andina e a cosmologia cristã-católica, uma vez que eles narram a história da *huaca* Llocllayhuancu e o processo de conversão ao cristianismo de *don* Cristóbal Choquecaxa, apresentando, desse modo, um conjunto de informações sobre as relações desenvolvidas entre as antigas tradições andinas e as imposições e crenças colocadas pelo catolicismo. Conforme destaca Frank Salomon (1992:03) ao analisar esse episódio em particular, os atos de imaginação produzidos sob o estresse da invasão e conquista espanhola se configuram como um importante laboratório cultural que nos fornecem valiosas ferramentas na busca pela compreensão das mestiçagens cosmológicas da época colonial.

De acordo com a narrativa, uma mulher chamada Lantichumpi, pertencente ao ayllu Alaysatpa, localizado na região de Huarochirí, encontrou a *huaca* Llocllayhuancu enterrada em suas terras. Percebendo que o que havia encontrado poderia ser uma *huaca*, a dita mulher foi ter com seus pais e irmãos para confirmar sua hipótese. Seus parentes resolveram levar Llocllayhuancu até outra *huaca*, denominada Catiquilla, que havia sido enviada pelo Sapa Inca para aquela região e que

---

de Macahuisa, entretanto, fazemos este tipo de observação se apresenta importante para pensarmos as diferentes esferas de negociação que giravam em torno das deidades andinas.

tinha o poder de fazer falar todas as criaturas que lhe eram apresentadas. Ao serem postas uma diante da outra, Llocllayhuancu e Catiquilla iniciaram um diálogo entre deidades. A primeira explicou então para a segunda que havia sido enviada por seu pai, Pachacamac, para proteger os povoados da terra. Felizes com a boa notícia, os homens e mulheres daquelas comunidades passaram a realizar ritos e oferendas à Llocllayhuancu, objetivando garantir sua proteção e adquirir os favores da *huaca* (AVILA, 2012:113).

Entretanto, a chegada dos clérigos espanhóis trouxe uma nova realidade ao local, alterando, significativamente, as formas de culto e a ritualidade das comunidades que habitavam a zona de Huarochirí. Vejamos o que nos conta o Manuscrito sobre as ações evangelizadoras dos padres Cristóbal de Castilla e Francisco de Ávila:

[...] cuando llegó el Padre Cristóbal Castilla, cuando estuvo en esta reducción, y era curaca don Geronimo Canchuhuaman, cesó el culto al huaca, porque ambos curas lo odiaban. Vino entonces la gran peste de sarampión y la gente empezó a adorar (al huaca), y el curaca que hemos nombrado dijo: “Que sea cosa de él o que provenga él”. Y no habló a nadie, ni nada más. Hasta que un día que la gente estaba reunida y bebiendo en la casa desierta (¿del huaca?), ardió la casa y se quemó toda, por la voluntad de Dios.

[...] Después, ahora, con la predicación del señor doctor Avila, una parte de la gente está regresando a Dios, y rechazando esas cosas antiguas. Como no pudo volver el corazón de los hombres hacia el Dios hombre, dice (de los huacas) “¡Son el diablo!”, y así, se van convirtiendo, sino, no sabemos cuanto tiempo hubieran continuado como eran. (AVILA, 2012: 113)

Conforme podemos notar no trecho acima, os padres Castilla e Ávila realizaram uma resignificação das tradições indígenas para adaptá-las aos novos contextos de intercomunicação cultural. Aquilo que anteriormente era visto pelos povos centro-andinos como divindades que garantiam condições econômico-ecológicas adequadas para a sua sobrevivência, passam a ser compreendidas sob a categoria católica de “diablo”, gerando novos horizontes simbólicos.

A figura do demônio também aparece na narrativa que conta o processo de conversão e reafirmação da fé de *don* Cristóbal Choquecaxa. Passemos a analisá-la de modo mais detalhado agora.

De acordo com o Manuscrito, Cristóbal Choquecaxa foi um homem bom e “día a día tuvo una vida correcta”, pois rechaçava “el culto a los huacas”. Entretanto, quando estava já com uma idade mais avançada “fue engañado con las mentiras del diablo” e “cayó en el pecado”. Entretanto, tendo se arrependido dos seus erros, antes de morrer procurou um padre e “confesó cómo muchos y perversos y antiguos diablos ló habían confundido” (AVILA, 2012: 117).

Certa noite, Cristóbal Choquecaxa foi até a casa onde estava a *huaca* Llocllayhuancu, no intuito de encontrar certa jovem com quem tinha contato. Uma vez dentro da casa da *huaca*, ele sentiu sua bexiga apertar e adentrou um pequeno cômodo, totalmente destruído, para urinar. Repentinamente, Cristóbal Choquecaxa viu surgir uma luz muito forte de uma fonte de prata que havia no cômodo. A luz que apareceu era resplandecente, tal como os raios do sol e o deixou sem visão. Cego, Cristóbal Choquecaxa caiu no chão e, de imediato, começou a entoar orações católicas (o Pai Nosso e Ave Maria). Sem conseguir ver nada, o homem passou a arrastar-se pelo chão da casa em busca do quarto da mulher com quem havia ido se encontrar (AVILA, 2012: 117).

No meio daquela noite tortuosa, estando Cristóbal Choquecaxa no escuro da cegueira, mas presenciando inúmeros clarões e ouvindo barulhos ensurdecedores, havendo momentos em que a casa daquela “sacerdotisa del demonio” parecia que iria vir abaixo, o homem, em meio às lágrimas, resolve invocar a Virgem Maria para combater aqueles poderosos demônios que o atacavam:

“¡Ah, madre mía! – dijo – tú eres la única madre que tengo y siendo así ¿ha de vencer este malvado demonio? Tú, madre mía, auxíliame, aunque sea como a un hermano culpable. Confieso que yo mismo serví a este demonio: ahora ya sé que es demonio. Este no es dios, no puede ser capaz de hacer nada bueno. Sólo tú, reina, tú has de salvarme del peligro; háblale de mí a tu hijo Jesus, a fin de que ahora mismo me libre de este riesgo, de las manos de este perverso demonio” (AVILA, 2012; 117-119)

Findada a oração, o demônio que havia atormentado a noite de Cristóbal Choquecaxa sumiu no ar. Logo depois, raiou o dia e tudo se fez em calma novamente. No dia seguinte ao ocorrido, Cristóbal Choquecaxa fez questão de reunir todo o povoado para pregar as maravilhas feitas pela Virgem Maria na sua vida e admoestar seus irmãos sobre os erros idolátricos nos quais viviam. Usou ele as seguintes palavras:

“Hermanos míos, padres míos: el huaca Llocllayhuancu al que tanto temíamos era sólo una lechuza demonio. Anoche, con el auxilio de nuestra madre la Virgen Santa María yo lo he vencido. Desde hoy no debéis entrar, ninguno de vosotros, a su casa. Si yo veo entrar a alguien a esa casa puede que lo acuse ante el Padre; porque lo que les he dicho deben recibirlo en todo el corazón”. (AVILA, 2012: 119).

Ora, parece-nos que a história de Cristóbal Choquecaxa é modelar quando analisamos as formas de ação dos agentes eclesiásticos e quando pensamos sobre as trocas culturais existentes no processo de conversão das comunidades nativas. Acreditamos que ao realizarem uma flexibilização entre determinados paradigmas

da mentalidade cosmológica colonial (no caso aqui analisado, quando os eclesiásticos e/ou indígenas convertidos entendem as *huacas* como demônios), os agentes da Igreja percebiam a necessidade de que houvesse uma compreensão, por parte das comunidades centro-andinas, dos sistemas cultural-ideológicos do cristianismo, ao mesmo tempo em que tais ações serviam para que os padres também pudessem construir uma compreensão “do outro” com o qual estavam entrando em contato. Ademais, observa-se que os diferentes agentes eclesiásticos trouxeram para a América os dilemas religiosos de uma época em que a necessidade de separar o santo do diabólico era uma das principais obsessões de inquisidores e teólogos oriundos da Europa. Dessa forma, nos é permitido verificar que a figura do diabo – em toda sua concretude ideológica presente no Cristianismo (e na tradição inaciana, dado o fato de que Ávila era também um jesuíta) – se apresentava como ferramenta de compatibilidade cosmológica, transformando-se em símbolo construtor de um diálogo que se realizava nas fronteiras – bastante movediças, por sinal – entre as noções de Bem e Mal, tendo na Virgem Maria sua opositora e combatente. Além disso, cabe destacar que na experiência religiosa fundadora da Companhia de Jesus, a figura demoníaca se apresenta como grande antagonista de Jesus Cristo e, pela sua constante argúcia e esperteza, era apontada como permanente ameaça à alma dos cristãos, fossem eles antigos ou novos<sup>13</sup>.

A análise estabelecida por Frank Salomon sugere que a figura de Cristóbal Choquecaxa e suas perspectivas religiosas narradas no Manuscrito podem ser interpretadas nos termos de contraste e justaposição entre estruturas culturais cristãs e andinas, que simultaneamente (e de modo inseparável) fixam os termos de um conflito irreduzível, mas que é gerador e gerado por uma nova realidade que se apresenta como reflexo do processo de invasão e conquista. Segundo Salomon (1992:03), analisar as correntes das contradições estabelecidas na narrativa de Cristóbal Choquecaxa são fundamentais para pensar e compreender as ambiguidades cosmológicas e ideológicas que configuram as interdependências entre pensamento andino e cristão, e que foram fundamentando, ao longo dos anos, o novo pensamento cristão andino.

Salomon (1992:04) também destaca que Cristóbal Choquecaxa deve ter sido um dos elementos-chave na compilação das narrativas presentes no Manuscrito, atuando tanto como fonte de informação e como denunciante de práticas vistas como heréticas. Muito provavelmente Choquecaxa tinha a esperança de que suas

13 Com relação ao tema, pode ser considerada a “Meditação das duas bandeiras: a de Cristo, supremo chefe e senhor nosso, a de Lúcifer, mortal inimigo de nossa natureza humana”, na segunda semana dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola. Veja-se: LOYOLA, Inácio de (Sto). *Exercícios espirituais*. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Loyola, 2006. p.62

denúncias e relatos servissem de alavanca para suas ambições políticas, aumentando sua autoridade dentro da comunidade e ajudando-o a conseguir confiança e benesses dos espanhóis, uma vez que era possível perceber que os agentes da Coroa espanhola se apresentavam como fontes de onde emanavam os novos poderes políticos, econômicos e sociais. Seguindo os preceitos apresentados pelas orientações do III Concílio Limense, que apregoava o combate e o apagamento dos erros doutrinários presentes nas antigas “religiões” andinas, Choquecaxa buscou trilhar um caminho bastante comum dentro do processo de conversão valorizado pelo catolicismo, que consiste no abandono das antigas deidades, percebidas aqui nas *huacas* e seus “feiticeiros”, e na valorização do cristianismo.

O capítulo 21, que prossegue com a narrativa sobre as ações de Cristóbal Choquecaxa, continua a apresentar a luta entre as duas distintas forças que regem o mundo (segundo a ótica cristã) e as suas subjetividades. A narrativa deste capítulo se dá no que podemos chamar de campo onírico, uma vez que os “demônios” passam a tentar o indígena não mais de forma física (como ocorre no capítulo 20), mas em seus sonhos. Interessante notar nesta narrativa que, diferentemente do que acontece na batalha descrita no capítulo 20, na qual as forças demoníacas representadas pela *huaca* são derrotadas e não voltam mais, aqui elas persistem em retornar dia após dia para tentar Cristóbal Choquecaxa, assumindo a forma de diversas *huacas* (Pariacaca e Chupiñamca) e colocando em conflito as potências cosmológicas andinas e cristãs (AVILA, 2012: 123).

Parece-nos que esta segunda narrativa tem por objetivo mostrar que os nativos, muitas vezes, assumiam um comportamento durante o dia, mas na noite, quando as forças da colonização estavam mais fracas, as antigas tradições se apresentam com mais poder, levando-os a serem tentados por seus antigos erros. Ou seja, a subjetividade dos sujeitos não podia ser completamente controlada pelas normatizações impostas pelos agentes da Coroa e da Igreja. Entretanto, de acordo com a narrativa, quando estes se agarravam as figuras centrais da cristandade (Jesus, a Virgem e os santos) poderiam derrotar seus inimigos.

Conforme aponta Frank Salomon (1992) ao analisar este trecho do Manuscrito, as mito-narrativas em diversos casos se apresentam como produto final para solução de diferentes impasses comunitários. Entretanto, os sonhos relatados por Cristóbal Choquecaxa, apesar de apresentarem determinadas vitórias do cristianismo contra as deidades andinas, se colocavam, em certa medida, contra as diretrizes apresentadas pelo III Concílio de Lima, uma vez que o catecismo que foi promulgado pelo III Concílio dizia o seguinte para os grupos indígenas sobre o valor das experiências oníricas: “Não conservem sonhos. ‘Eu sonhei isto ou aquilo, por que eu

sonhei isto?'. Não se perguntem. Sonhos são inúteis e não devem ser mantidos.”<sup>14</sup>. Ou seja, nota-se uma recusa categórica por parte da legislação eclesiástica das experiências oníricas dos povos indígenas, vistas, muito provavelmente, como espaços geradores de erros ou de interpretações teológicas que fugiam aos ditames daquilo que apregoava a Igreja Católica.

Outro ponto que chama atenção nesta narrativa diz respeito a uma dupla “paternidade” que aparece sobre a pessoa de Cristóbal Choquecaxa. No sonho, Cristóbal Choquecaxa fica dividido entre dois espaços: entrar no templo da *huaca* (convite feito por uma mulher *yunga* que habitava ali) ou permanecer fora deste perímetro (solicitação realizada por um homem chamado Francisco). O convite para adentrar o espaço é feito por Llocllayhuancu, uma figura paterna que possivelmente representa suas conexões comunitárias e seus laços familiares com seus antepassados e deidades antigas; nas palavras de Frank Salomon: “o ataque da *huaca* é o ataque das conexões patrilineares [de Cristóbal Choquecaxa], conferindo identidade em termos familiares”<sup>15</sup>. Por sua vez, o chamado para “sair” representa o novo<sup>16</sup>, a conquista de um espaço diferente daquele já conhecido, ou seja, o “pai” que retira das ligações antigas que o levavam ao erro seria, ao que tudo indica, o deus do cristianismo, oferecendo uma nova rota para o caminho de Cristóbal Choquecaxa e o convocando a fazer o abandono daquilo que então era compreendido como erro/pecado (SALOMON, 1992: 13-14).

Assim sendo, tendo como base a experiência de Cristóbal Choquecaxa, podemos concluir que o processo de mestiçagem cosmológica que se desenvolveu no Peru Colonial foi capaz de interligar distintos espaços da realidade, sejam eles físicos ou imaginários, fazendo-nos perceber as mestiçagens cosmológicas como resultado de disputas e trocas de poderes dentro da mudança histórico-social sofrida na colonização, atingindo até mesmo aspectos psicológicos dos grupos que foram colocados em choque. Por meio de uma análise holístico-sistêmica dos embates culturais postos em jogo, percebemos que nas relações cosmológicas coloniais foram desenvolvidas *ortopráticas performativas*<sup>17</sup> compostas por conjunto de dispositivos

14 Tradução feita por nós a partir da citação apresentada por Frank Salomon. A versão em inglês pode ser encontrada em: SALOMON, 1992:11.

15 Tradução feita por nós a partir da citação apresentada por Frank Salomon. A versão em inglês pode ser encontrada em: SALOMON, 1992:17.

16 Interessante notar a entonação utilizada neste chamado: “¡Yau! ¿Qué haces allí? Tu padre esta muy enojado ¡Que venga inmediatamente!’, diciendo te llama”. In: AVILA, 2012: 121.

17 O conceito de “ortoprática”, idealizado inicialmente por Marc Auge, é utilizado pelo antropólogo italiano Nicola Gasbarro em contraposição aos modelos que valorizam em demasia a noção de ortodoxia, e consiste no entendimento das ações culturais “na prática”, ou seja, antes de um mecanismo de ação ser realizado na “norma/legislação”, ele se fundamenta primeiro na sua praticidade e somente depois (ou ao mesmo tempo) é constituído como cânone. Para o aprofundamento da discussão, veri-

míticos-rituais e comportamentos sociais capazes de modificar mentalidades e apresentar soluções para demandas específicas de cada momento.

## Reflexões finais

Observando as diferentes mito-narrativas presentes no Manuscrito de Huarochirí, podemos concluir que os agentes da Igreja Católica souberam tecer uma complexa rede de significâncias entre a cosmovisão do mundo cristão ocidental e as cosmologias das comunidades andinas. Utilizando-se de um instrumental capaz de ressignificar os signos e símbolos andinos (aquilo que antes eram *huacas* passam a ser demônios; aquilo que antes eram rituais para garantir as condições econômico-ecológicas de sobrevivência passam a ser práticas idolátricas), os eclesiásticos católicos foram capazes de abrir espaços para que as populações andinas se incorporassem às relações coloniais por meio de uma negociação das categorias de interpretação do mundo, tendo no código religião uma de suas mais complexas manifestações. Realizando procedimento de compatibilidade e incompatibilidade simbólica, os clérigos coloniais desenvolveram ferramentas apropriadas para incluir ou excluir socialmente sujeitos e formas de pensamento, uma vez que o sistema de normas construído por eles foi capaz de gerar novas hierarquizações comunitárias, alicerçadas, muitas vezes, na força física que detinham os poderes seculares.

Com efeito, o Manuscrito também se apresenta como uma fecunda fonte de informação sobre o papel delegado às mulheres dentro das sociedades centro-andinas. Diferentemente daquilo que ocorria no mundo europeu moderno, no qual a mulher deveria ser casta, serviçal e silenciosa, podemos notar que para as sociedades andinas a figura feminina era vista como desempenhadora de ligações entre deidades e homens, além de, por meio de suas ações, garantir as condições ecológico-econômicas necessárias para a sobrevivência grupal e possuindo um papel ativo e protagonista no desenvolvimento da história das comunidades. Acreditamos que sobre os aspectos do papel feminino no mundo andino, muita coisa ainda pode ser dita em novas pesquisas.

Além disso, observamos que os textos do Manuscrito marcam duas temporalidades distintas. Uma primordial e antiga, voltada para as narrativas que abordam as relações entre deidades remotas e seres humanos, tratando de antigos costumes ancestrais. Outra, tipicamente colonial, assinalada pelas relações entre indígenas, mestiços e espanhóis acerca das posturas e juízos diante da fé cristã, oferecendo sub-

---

ficar: MACINI, Silvia. Historia de las religiones y constructivismo: la religión como “técnica”. In: *La fabricación del psiquismo: prácticas rituales en el cruce de las ciencias humanas y las ciencias de la vida*. Org. Silvia Mancini. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2008. Trad. Hernán Díaz.



sídios que nos permitem pensar sobre as imbricações ocorridas entre catolicismo e cosmovisão andina.

Por fim, vale reiterarmos que nem tudo que os indígenas fizeram foi resistência contra o catolicismo. Como pode ser visto na história de Cristóbal Choquecaxa, grupos e sujeitos nativos adotaram as práticas e discursos cristãos, elaborando, desse modo, um cristianismo tipicamente andino e buscando ocupar os espaços de poder surgidos no processo de colonização.

## Bibliografia

ADELAAR, Willem F.H.; MUYSKEN, Pieter C. *The Languages of the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

AVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598)*. 2ª ed. Lima, IEP, 2012. Trad: José Maria Arguedas.

BERNAND, Carmen. GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo 2: As Mestiçagens*. São Paulo: EDUSP, 2006. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros.

GARCIA CABRERA, Juan Carlos. El juicio contra Francisco de Ávila y el inicio de la extirpación de la idolatría en el Perú. In: Ana de Zaballa Beascochea (Coord.). *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*. Madrid: Iberoamericana-Vervuet, 2011. p. 153-176.

LATOURE, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LOYOLA, Inácio de (Sto). *Exercícios espirituais*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2006.

MACINI, Silvia. Historia de las religiones y constructivismo: la religión como “técnica”. In: MACINI, Silvia. (Org.) *La fabricación del psiquismo: prácticas rituales en el cruce de las ciencias humanas y las ciencias de la vida*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2008. Trad. Hernán Díaz.

MARTINEZ, Teodoro Hampe. *Cultura barroca y extirpación de idolatría: La biblioteca de Francisco de Ávila – 1648*. Cusco: CBC, 1996.

MONGE, Eduardo Vásquez. “Los mitos y tradiciones de Huarochirí durante el siglo XVII”. *Investigaciones Sociales*, Lima, v. 15, n. 25, p. 159-173, 2011.

MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

MURRA, John V. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP/PUCP, 2002.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues. “Representações de gênero nas tradições históricas

de Huarochirí [1598]”. *Caderno Espaço Feminino*, v. 23, n. 1/2, p. 180, 2010.

PORTUGAL, Ana Raquel. *O ayllu andino nas crônicas quincentistas: um polígrafo na literatura brasileira do século XIX (1885-1897)*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

ROSTWOROWSKI, Maria. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: IEP, 2014.

\_\_\_\_\_. *Pachacamac. Obras Completas II*. Lima: IEP, 2002.

SÁENZ, Sabine Dedenbach-Salazar. Point of View and Evidentiality in the Huarochirí Texts. In: HOWARD-MALVERDE, Rosaleen. *Creating context in Andean cultures*. New York: Oxford University Press, 1997. p. 149-167.

SALOMON, Frank. *Nightmare Victory. The meanings of Conversion among Peruvian Indians (Huarochirí, 1608?)*. Maryland: University of Maryland, 1992.

\_\_\_\_\_. Introduction Essay: The Huarochirí Manuscript. In: *The Huarochirí Manuscript: a testament of ancient and Colonial Andean Religion*. Translation from the Quechua by Frank Salomon and George L. Urioste. Austin: Univ. of Texas Press, 1991.

SILVERBLATT, Irene. *Moon, Sun, and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

TAYLOR, Gerard. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: IFEA; IEP, 2008.

URTON, Gary. *Mitos incas: El pasado legendario*. Madrid: Akal Ediciones, 2003.

VENERO, Bernardo Nieuwland. “Interpretación geográfica del Manuscrito de Huarochirí”. *Boletín del Colegio del Geógrafos del Perú*, n.02, 2015, p. 01-15.